

Arendt, Hannah

La filosofía de la existencia

Tarea

1968, vol. 1 , p. 48-68

CITA SUGERIDA:

Arendt, H. (1968). *La filosofía de la existencia. Tarea, 1, 48-68. En Memoria Académica.*
Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1124/pr.1124.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

LA FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA (*)

Por HANNAH ARENDT

La filosofía de la existencia tiene una historia de por lo menos cien años. Comienza con Schelling, el Schelling de los últimos años de su vida, y con Kierkegaard; desarrolló en Nietzsche una serie de posibilidades que aún no han sido agotadas; originó lo esencial del pensamiento bergsoniano y de la **filosofía de la vida**; finalmente, en la Alemania de entre las dos guerras, llegó a tomar conciencia del significado sustancial de la filosofía moderna, en un grado todavía no superado, con Scheler, Heidegger y Jaspers.

En primer lugar, el término existencia no designa nada más que el ser del hombre, independientemente de toda cualidad del individuo accesible a la psicología. En este sentido, estaríamos autorizados para decir de la filosofía de la existencia lo que Heidegger señaló un día respecto de la **filosofía de la vida**: el término es tan redundante como lo sería la expresión **botánica de las plantas**. Hecha esta salvedad, no es por azar que la palabra **existencia** haya reemplazado a la de ser. En efecto, uno de los problemas fundamentales de la filosofía moderna se oculta tras este cambio de terminología.

La filosofía de Hegel explicaba filosóficamente todos los fenómenos de la naturaleza y de la historia con una exhaustividad jamás alcanzada anteriormente; los organizaba en una totalidad, los identificaba con un ser inquietante, al punto que era difícil decidir si se trataba de la morada o la prisión de lo real: "el ave de Minerva que no alza el vuelo sino en el crepúsculo". Este sistema —que apareció inmediatamente después de la muerte de su autor— era la última palabra de la filosofía occidental, en la medida en que ésta, a pesar de toda su diversidad y sus contradicciones aparentes, no había osado dudar del principio establecido por Parménides: pensamiento y ser son una y la misma cosa. Lo que siguió luego de Hegel fue la filosofía de los epígonos o la rebelión contra la identidad parmenídea o la pérdida de la esperanza en ella.

Todo lo que llamamos escuelas de filosofía moderna son escuelas de epígonos. Todas ellas han tratado de restablecer la unidad del pensar y el ser.

(*) Versión española de la traducción francesa del original alemán no publicado, en Revista *Deucalion*, Nº 2.

Y poco importa que hayan alcanzado esta armonía suponiendo omnipresente y todopoderoso al Espíritu (idealistas) o a la Materia (materialistas). Poco importa, también, que hayan tratado de construir un Todo más spinozista componiéndolo con sus “aspectos” parciales.

El ensayo de reconstrucción fenomenológica

Entre las corrientes filosóficas de los epígonos del último siglo, las más modernas y las más interesantes son los movimientos del pragmatismo y de la fenomenología. Sobre todo la fenomenología ha ejercido sobre la filosofía contemporánea una influencia que no la debe ni al azar ni exclusivamente a su método. A través de la estructura intencional de la conciencia, Husserl trató de restablecer entre el Pensar y el Ser la antigua relación que había garantizado al hombre su puesto en el mundo. Dado que, por su esencia, cada acto de la conciencia tiene su objeto, puedo al menos estar seguro de una cosa: que yo **tengo** los objetos de mi conciencia. Por esto puedo descartar el problema de la realidad y “poner entre paréntesis” el del Ser: siendo consciente **tengo** todo lo que es, y, en tanto que conciencia, soy el Ser del mundo en mi forma humana. (El árbol visto, el árbol en tanto que objeto de mi conciencia, no es necesariamente el árbol “real”: en todo caso es el objeto real de mi conciencia).

Ante las cosas individuales, ante las cosas separadas de su contextura funcional, siempre se origina el sentimiento moderno del carácter inquietante (Unheimlichkeit) del mundo. La literatura moderna proporciona una prueba innegable de ello, al igual que buena parte de la pintura de nuestra época. Cualesquiera puedan ser las explicaciones sociológicas o psicológicas de este carácter **inquietante**, su causa filosófica radica en que la contextura funcional del mundo —en la que yo mismo estoy comprendido— provee una justificación y una explicación del hecho de la existencia, por ejemplo de las mesas y las sillas en general, pero jamás me hará comprensible **porqué esta** determinada mesa es. Y es ante la existencia de esta mesa determinada, independiente de las mesas **en general**, que se produce el choque filosófico.

La fenomenología pareciera superar este problema que excede y es distinto de un problema puramente teórico. Aprehendía en la descripción fenomenológica de la conciencia, precisamente las cosas aisladas, separadas de la contextura funcional, como contenidos cualesquiera de los actos de la conciencia y parecía reunirlos nuevamente en el hombre con ayuda del “flujo de la conciencia”. Más aún, Husserl afirmaba ser capaz de re-construir el mundo escindido partiendo de la conciencia y de una captación total de los contenidos de ésta (**mathesis universalis**). Reconstitución del mundo a partir de la conciencia que sería una segunda creación del mismo, en el sentido que tomaría de éste su carácter contingente —que al mismo tiempo es su carácter de realidad— y lo haría aparecer, no ya como dado al hombre, sino como creado por él.

Esta pretensión fundamental de la fenomenología constituye la tentativa más original, la más moderna para un nuevo fundamento del humanismo. Hof-

mannsthal, en su célebre carta de despedida a Stefan George, donde opone las "pequeñas cosas" a las grandes palabras, porque en las cosas pequeñas late el secreto de la realidad, expresa un sentimiento de vida íntimamente ligado a aquel del que ha surgido la fenomenología. Husserl, como Hofmannsthal, son dos neoclásicos, si el neoclasicismo es la tentativa de hacer surgir mágicamente del mundo devenido inquietante un nuevo en-sí por una imitación consecuente de lo clásico, es decir, de la actitud del hombre que es en sí en el mundo. El retorno "a las cosas mismas" de Husserl es, como las "pequeñas cosas" de Hofmannsthal, una fórmula mágica. Si se pudiera, todavía, alcanzar resultados con ayuda de la magia en una época que sólo tiene de bueno el hecho de que las fórmulas mágicas ya no actúan, sería necesario comenzar por lo más pequeño, por lo de más modesta apariencia, por las "pequeñas cosas" esfumadas, por las palabras sin pretensión.

Evidentemente es gracias a esta aparente modestia que los análisis husserlianos de la conciencia (que Jaspers, sin inclinación hacia la magia ni hacia el clasicismo, consideraba desprovistos de alcance filosófico) han influido a tal punto en Heidegger y Scheler en su juventud, aunque Husserl fue incapaz de dar a la filosofía ninguno de los contenidos concretos de ésta. Por otra parte, la opinión que considera que Husserl ha tenido una segura influencia en el plano del método tiene también su parte de verdad: tal influencia liberó a la filosofía moderna, a la que él mismo no pertenece, de sus lazos con el historicismo. Pues siguiendo la línea de Hegel y al tomar un interés cada vez más intenso por la historia, la filosofía estaba a punto de degenerar en especulaciones concernientes a las leyes posibles de la evolución histórica. Poco importa que estas especulaciones hayan estado matizadas de pesimismo o de optimismo, que hayan tratado de mostrar el progreso como inevitable o la destrucción como predestinada. Lo esencial era que, tanto en un caso como en otro, el hombre, para hablar como Herder, "no hizo más que rodar sobre la rueda del destino". Husserl insistió sobre "las cosas mismas", dando un corte a tales especulaciones vacías, proclamó la separación del contenido fenomenal de un acontecimiento respecto de su génesis, y jugó de este modo el papel de liberador: el hombre mismo pudo volver a ser el sujeto de la filosofía, en lugar del contexto histórico o natural, biológico o psicológico que lo comprende.

Esta liberación de la filosofía es lo que cuenta: acto, por decir así, negativo —acto que el mismo Husserl desprovisto totalmente de sentido histórico, en el fondo no comprendió jamás. Acto que ha llegado a ser mucho más esencial que la filosofía positiva de Husserl, filosofía que quiere darnos la seguridad (ahora que toda la filosofía moderna ha fracasado) sobre el hecho de que el hombre está forzado a decir sí a un Ser que no ha creado y que le es extraño en su esencia. Al transformar el Ser (*Sein*) en conciencia (*Bewusstsein*), trata de hacer humano al mundo, de la misma manera que Hofmannsthal asigna a la magia de las "pequeñas cosas" la virtud de despertar en nosotros la antigua veneración por el mundo. El fracaso de este humanismo moderno,

de esta buena voluntad hacia la modestia, proviene de la soberbia, igualmente moderna, que la funda y espera, secretamente en Hofmannsthal, abiertamente y con ingenuidad en Husserl, hacer del hombre, sin escándalo, lo que el hombre no puede ser: creador del mundo, creador de sí mismo.

La filosofía moderna, en la medida en que no es filosofía de epígonos, se opone a esta modesta soberbia de Husserl. Por caminos diferentes, busca sacar partido del hecho de que el hombre no es el creador del mundo. Por esto se esfuerza siempre nuevamente —y en sus mejores tendencias— en darle el lugar que, en una curiosa mala interpretación de sí mismo, Schelling había dado a Dios: el lugar de “Señor del Ser”.

La destrucción del viejo mundo por Kant. La exigencia de un mundo nuevo por Schelling.

Por lo que sé, fue Schelling, en su vejez, el primero en emplear la palabra *existencia* en sentido moderno. Sabía muy bien contra qué se revelaba, cuando oponía a la “filosofía negativa”, a la filosofía del pensamiento puro, la “filosofía positiva” que parte de la existencia... a la cual toma ante todo sólo bajo la forma del puro “Esto”: sabía que la filosofía se había despedido de “la vida contemplativa”, que “el Yo había dado la señal de retorno”, porque “la desesperación última se había apoderado de él” en esta filosofía del pensamiento puro, incapaz “de explicar la contingencia y la realidad de las cosas”. Todo el irracionalismo moderno, toda la hostilidad moderna hacia el Espíritu y la Razón tienen su origen en esta desesperación.

La filosofía moderna comienza con el reconocimiento del hecho de que el *qué* no explica jamás el *que*; comienza con el choque terrible de una realidad vacía en sí. Cuanto más vacía de todas las cualidades es la realidad, tanto más se muestra en forma directa y desnuda en lo único que a partir de ese momento interesa en ella: *que* ella es. Por eso desde el comienzo glorifica el azar en el cual la realidad, absolutamente incalculable, impensable e imprevista, asalta directamente al hombre. Por eso se enumeran las “situaciones límites” (Jaspers), aquellas que impulsan al hombre a filosofar: muerte, culpa, destino, azar, porque en todas estas experiencias la realidad se muestra inevitable, irreductible al pensamiento. En ellas el hombre toma conciencia de su dependencia —dependencia no de un principio único cualquiera, ni tampoco de su finitud general, sino dependencia del hecho de que él es.

Precisamente porque advierte que *esencia* no tiene nada que ver con *existencia*, la filosofía se desentiende de las ciencias que buscan el *qué* de las cosas. Para emplear el lenguaje kierkegardiano, la verdad de la ciencia interesa porque permanece neutra ante el problema de la existencia; y la verdad subjetiva, la verdad de aquello que existe, es una paradoja, ya que jamás puede llegar a ser objetiva y universalmente válida. Si Ser y Pensar no son más que una y la misma cosa, si por medio del pensamiento no puedo penetrar la realidad esencial de las cosas, entonces poco importa lo que la ciencia es: en todo caso, ella no revela al hombre la verdad que a él le interesa. Con frecuencia, se ha interpretado falsamente este abandono de la ciencia: sobre

todo a causa de Kierkegaard, que pretendía ver en ella una actitud derivada del cristianismo. Sin embargo, esta filosofía obsesionada por la realidad no se inquieta por el hecho de que, ante un mundo diferente y más verdadero, la ocupación con las cosas de ese mundo, aparta al hombre de la salud de su alma (como *curiositas* o *dispersio*). Lo que ella encuentra es este mundo determinado, este mundo que acaba de perder su carácter de realidad.

La unidad de Ser y Pensar supone la coincidencia preestablecida de la esencia y la existencia, a saber, que todo lo que puede ser pensado existe y que todo lo que existe debe ser racional en virtud de su cognoscibilidad. Esta unidad fue destruida por Kant, verdadero padre, aunque secreto, de la filosofía moderna, que hasta hoy permaneció siendo su rey oculto. Ya Kant había privado al hombre de su antigua seguridad en el interior del Ser, al demostrar la estructura antinómica de la Razón y al mostrar en su análisis de los juicios sintéticos que con cada juicio que formulamos sobre la realidad excedemos el concepto (la *essentia*) de un objeto dado. Incluso el cristianismo no había alcanzado esta seguridad, sino que solamente la había reinterpretado en vista de "un plan divino de salvación". Ahora ya no se podía más estar seguro del sentido o del ser del mundo cristiano terrenal, ni del ser eternamente presente del cosmos de los antiguos: hasta la definición tradicional de verdad como *adequatio rei et intellectus* quedaba anulada.

Antes que Kant hubiese revolucionado el concepto occidental del Ser, Descartes ya había planteado el problema de la realidad en un sentido completamente moderno —para resolverlo en un sentido enteramente tradicional—. La pregunta: si el Ser en tanto que tal es, es moderna: la respuesta, *cogito ergo sum* cae en el vacío; pues, como acertadamente lo advirtió Nietzsche, no prueba la existencia del *ego cogitans* sino a lo sumo la del *cogitare*. Dicho de otra manera, el *Yo pienso* no produce jamás el *Yo* verdaderamente viviente, sino solamente un *Yo* pensado. Esto es lo que sabemos a partir de Kant.

En la historia de la secularización hay muchas cosas que dependen, más de lo que comúnmente se cree, de la destrucción kantiana de la antigua unidad entre lo que es pensado y lo que es. Cuando Kant invalida la prueba ontológica de la existencia de Dios, invalida al mismo tiempo la fe racional en Dios, fe basada en el principio de que lo que puedo deducir razonablemente debe también existir, fe que no solamente es más vieja que el cristianismo, sino que muy probablemente tiene también raíces mucho más profundas en la humanidad occidental, precisamente a partir del Renacimiento. Lo que se llama el mundo sin Dios —el saber que no podemos probar a Dios con ayuda de la razón— conmueve por igual los conceptos filosóficos de la antigüedad y de la religión cristiana. En este mundo sin Dios se puede interpretar al hombre en su "abandono" como en su "autonomía". Es esta interpretación la que, para todo el pensamiento moderno, llega a ser la piedra de toque de su filosofía.

Hegel es para nosotros el último de los filósofos antiguos, porque fue el último que se expresó en una forma grávida de consecuencias sobre estos

problemas. La filosofía moderna comienza con Schelling, porque es quien enuncia claramente que lo que importa es el individuo, el individuo "ansioso de tener Dios... junto al cual mora una Providencia", que "es el Amo o Señor del Ser". Lo que realmente cuenta para Schelling es "el individuo liberado de todo lo universal", en una palabra, el hombre real; puesto "que no es lo universal en el hombre lo que exige la beatitud, es el individuo". Esta exigencia de la beatitud individual en su asombrosa crudeza —no era realmente muy simple de proclamar luego del desprecio que había expresado Kant respecto del antiguo deseo de felicidad— encierra más que el anhelo desesperado de un retorno a la seguridad de una Providencia. Kant no comprendió que destruyendo el antiguo concepto del Ser, había hecho problemática la realidad de todo lo que no es individual y que, en el fondo, había sostenido lo que posteriormente Schelling dijo con todas las letras: "Ningún universal existe, sino sólo lo individual, y la *esencia universal* existe sólo si el *individuo absoluto* es esa esencia."

Esta posición que derivaba inmediatamente de Kant, destruía de un golpe el reino de las ideas y de los valores universales que el hombre podía captar con ayuda de la Razón, y el hombre se encontró en medio de un mundo en el que no se podía aferrar a nada: ni a su razón, evidentemente insuficiente para el conocimiento del Ser, ni a los ideales cuya existencia no podía demostrarse, ni a lo universal que no existía más que en tanto era el hombre mismo.

A partir de este momento, el término "existente" se emplea para indicar la oposición a lo que no es más que pensado, contemplado: lo concreto opuesto a lo abstracto, lo individual opuesto a lo que no es más que universal. Lo que significa, ni más ni menos, que la filosofía, luego de haber pensado, desde Platón, sólo por el concepto, se volvió desconfiada hacia el concepto mismo. Desde entonces los filósofos jamás se desembarazaron completamente de su desconfianza —desconfianza de hacer filosofía—.

Kant al destruir el antiguo concepto de Ser, tuvo en vista la instauración de la autonomía del hombre, de lo que él llamaba la dignidad humana. Entre los filósofos, él es el primero en querer comprender al hombre entero a partir de la ley del hombre y en destacarlo del contexto general del ser en el que no era más que una cosa entre tantas otras —lo mismo aun cuando se lo oponga como *res cogitans* a la *res extensa*. En el sentido de Lessing, al hombre se lo declara adulto en el pensamiento, y esto no es por azar, puesto que esta declaración filosófica de su adultez coincide con la Revolución Francesa. De hecho, Kant es el filósofo de esta Revolución. Fue un hecho decisivo para la evolución del siglo XIX que nada se perdiera tan rápidamente como el nuevo concepto revolucionario de *ciudadanos*: fue decisivo para la evolución de la filosofía postkantiana que nada se perdiera tan rápidamente como ese nuevo concepto del hombre, desarrollado sólo en germen.

Pero la destrucción kantiana del antiguo concepto del Ser se detuvo a mitad de camino. La vieja identidad entre Ser y Pensar quedó anulada y, con ella, la idea de la armonía preestablecida entre el hombre y el mundo. Lo

que Kant no destruyó, sino que conservó implícitamente, fue el concepto del Ser como Dado —no menos antiguo y ligado de una manera más íntima a esta armonía—, a cuyas leyes el hombre estaba sujeto en todos los casos. Ahora bien, el hombre no podía soportar esta idea más que durante el largo tiempo en que poseyó, por el sentimiento de su seguridad en el Ser y de su pertenencia al mundo, al menos la certidumbre de poder conocer el Ser y el curso del mundo. Sobre esto se fundaba el concepto antiguo (y en general occidental) de destino —hasta el siglo XIX, es decir hasta el apogeo de la novela: ni la tragedia ni la filosofía europeas hubiesen sido posibles sin este orgullo. El cristianismo no ha negado jamás que el hombre tenga una visión del plan divino de salvación; poco importa que la deba a su propia razón, semejante a la razón divina, o a la revelación de Dios: tanto en un caso como en otro, él participaba en el secreto del cosmos y del curso del mundo.

Lo que vale para la destrucción kantiana del antiguo concepto de Ser, vale aún más para su nuevo concepto de libertad del hombre, donde se bosqueja ya la no-libertad de éste. Para Kant, el hombre tiene la posibilidad de determinar sus actos a partir de una libre buena voluntad; pero estos mismos actos caen bajo el dominio de la causalidad natural, esfera que es esencialmente extraña al hombre. Una vez surgido de la subjetividad que es la libertad, el acto entra en el dominio objetivo que es el de la causalidad y pierde su carácter de libre. El hombre, libre en sí, está librado sin esperanza al curso de la naturaleza que le es extraña, a un destino que le es contrario y destruye su libertad. Nueva expresión de la estructura antinómica de su existencia, en la medida en que esta existencia se realiza en este mundo: al hacer del hombre el dueño y la medida del Ser, Kant, al mismo tiempo, lo degrada al rango de esclavo del Ser. Es precisamente contra esta degradación que han protestado todos los filósofos modernos a partir de Schelling. De esta degradación del hombre, que acaba de ser elevado a la adultez, la filosofía moderna se ha ocupado hasta hoy. Parece que nunca antes el hombre ha sido elevado tan alto, ni que jamás ha caído tan bajo.

Desde Kant toda la filosofía posee, por una parte, un elemento de obstinación; y por otra, una idea más o menos aparente, más o menos oculta, del destino. Marx mismo, al declarar que no quería interpretar el mundo sino cambiarlo, se encuentra sobre el umbral de un nuevo concepto del Ser y del mundo, en el que el Ser y el mundo no son ya más concebidos como dados, sino como productos posibles del hombre. Pero de inmediato se refugia en la antigua seguridad, al declarar que la libertad era la comprensión de la necesidad, y otorga así al hombre, que al mismo tiempo que su "apoyo" había perdido su orgullo, una dignidad con la que el hombre, en el fondo, no sabía qué hacer. El *amor fati* de Nietzsche, la *decisión* de Heidegger, la *obstinación* de Camus, que quisieron hacer el ensayo de la vida a pesar de la absurdidad de la condición humana, que consiste en la ausencia de todo en-sí (*Heimatllosigkeit*) del hombre en el mundo — todos esos no son más que una serie de tentativas para refugiarse en la seguridad. No es por azar que el gesto heroico se transformó, desde Nietzsche, en la actitud por excelencia de la fi-

lososofía: era necesario, en efecto, una medida de heroísmo para vivir en el mundo tal como lo había dejado Kant. Con su actitud heroica moderna, los filósofos actuales no hacen más que mostrar muy claramente que son capaces de seguir el pensamiento de Kant hasta el fin en distintas direcciones, pero que no han adelantado un solo paso, que, más aún, la mayoría de las veces, con tanta consecuencia como desesperación, han retrocedido algunos pasos. Pero todos, con la sola excepción de Jaspers, han abandonado en uno u otro momento, el concepto fundamental de Kant, el de la libertad y de la dignidad humanas.

Cuando Schelling exige "tener el verdadero amo del Ser" quiere participar nuevamente en el curso del mundo en el que el hombre libre estaba excluido desde Kant. Se refugia nuevamente junto a un Dios filosófico precisamente porque acepta de Kant "la realidad de hecho de la caída", sin disponer no obstante de la extraordinaria calma con que Kant participa de ella. Sin embargo, esa calma de Kant, que nos impresiona de tal manera, se debe sólo al hecho de que tiene sólidas raíces en una tradición para la cual la filosofía era esencialmente idéntica a la contemplación - tradición que Kant, sin quererlo demasiado, contribuyó a destruir. La "filosofía" de Schelling se refugia en Dios, a fin de que Dios "se oponga a la facticidad de la caída", dicho de otra manera: a fin de que Dios ayude al hombre a reencontrar su realidad, que había perdido cuando encontró su libertad.

Cuando se habla de filosofía de la existencia, por lo común, no se nombra a Schelling. La razón es que ningún filósofo toma el camino de Schelling para resolver las aporías kantianas entre la libertad subjetiva y la no-libertad objetiva. En lugar de emprender una "filosofía positiva", se intenta, con excepción de Nietzsche, reinterpretar al hombre de tal manera que pueda encontrar su lugar en un mundo que lo privaba de su dignidad; se quiere que su fracaso forme parte de su ser y que no sea sólo su destino; que el fracaso no sea provocado por una naturaleza hostil, puesto que está completamente determinada por la ley de la causalidad, sino que esté inscripto en la propia esencia del hombre. Por esto se abandonan los conceptos kantianos de la libertad y la dignidad humanas, como se abandona el proyecto de la humanidad como principio regulador de toda acción política, y de esto proviene ese tono tan especialmente moroso que caracterizó, a partir de Kierkegaard, toda filosofía que no fuese absolutamente trivial. Después de todo parecía más aceptable estar sujeto a la decadencia (*Verfallen*) como a una ley interna de la existencia humana que estar caído en un mundo extraño y organizado por la causalidad. El primero de estos filósofos es Kierkegaard.

El surgimiento de la ipseidad (Selbst): Kierkegaard

La filosofía moderna de la existencia comienza con Kierkegaard. Entre los filósofos de la existencia no hay ninguno que no haya sentido su influencia. Como se sabe, Kierkegaard parte de una crítica a Hegel (y, podría añadirse, del silencio hecho sobre Schelling del que conoció la última filosofía en sus

cursos). Al sistema hegeliano, que pretendía aprehender y explicar el "Todo", opuso el "singular", el hombre individual para el cual no había lugar ni sentido en ese Todo dominado por el Espíritu del mundo. En otras palabras, Kierkegaard parte del abandono del individuo en un mundo completamente explicado. Pues la contradicción es permanente entre el mundo explicado y el individuo, dado que la pura facticidad de su existencia en su carácter de azar (el hecho de ser precisamente yo y ninguna otra persona, de que precisamente yo soy y no estoy privado de ser), no puede ser previsto por la razón ni puede reducirse a una cosa puramente pensable.

Pero la única cosa de la que puedo estar seguro con una evidencia indubitable es esta existencia que yo soy en cada instante y que no puedo comprender por la razón. La tarea del hombre, por lo tanto, es "devenir subjetivo", devenir un ser existente concientemente y que comprende constantemente las implicaciones paradójicas de su vida en el mundo. Todas las preguntas esenciales de la filosofía, por ejemplo aquellas sobre la inmortalidad del alma, de la libertad del hombre, de la unidad del mundo, todas las preguntas cuyo carácter antinómico demostró Kant en las antinomias de la razón pura, sólo pueden ser comprendidas como "verdades subjetivas"; no pueden ser conocidas como verdades objetivas. Sócrates deviene el prototipo del filósofo existente. Sócrates dijo: "Si hay inmortalidad"; "¿era por lo tanto escéptico?", continúa Kierkegaard, en una de sus más ricas interpretaciones de su obra, tan rica en grandes interpretaciones. "De ninguna manera. Es en este "sí" en el que pone toda su vida, por el que se atreve a morir — y la ignorancia socrática era por ello una paradoja, era la expresión del hecho de que la verdad eterna está en relación con un existente y por lo tanto debe estar reservada para el existente, durante todo el tiempo que éste exista".

Entonces, lo universal, que hasta ese momento había ocupado a la filosofía en el conocimiento puro, debe ser puesto con el hombre en una relación de realidad. Esta relación no puede ser más que paradójica puesto que el hombre es siempre individuo. En esta paradoja, el individuo puede aprender lo universal, convertirlo en el contenido de su existencia y puede también conducir esa existencia paradójica, que Kierkegaard relaciona con su propio sujeto. En la vida paradójica, el hombre trata de realizar la contradicción de que "lo universal esté puesto como singular" si debe ser real y poseer un sentido para el hombre. Más tarde Kierkegaard interpreta este camino en las categorías de la excepción, a saber, excepción de la existencia común de todos los días, excepción por la que el hombre se decide únicamente porque Dios lo ha llamado, para mostrar en él el ejemplo de lo que es la paradoja de la vida del hombre en el mundo. En la excepción, el hombre como individuo realiza las estructuras universales de la existencia (*Dasein*) en general. Es característico de toda la filosofía de la existencia que, bajo el término "existencia", comprende, en el fondo, lo que Kierkegaard expuso bajo la categoría de la excepción. En la actitud existencial se trataría siempre de la realización (no de la contemplación) de las estructuras más generales de la vida.

La pasión del devenir subjetivo estalla en Kierkegaard en la angustia de la muerte, de ese acontecimiento en el que estaré seguramente solo, individuo separado de la vida corriente de todos los días. El pensamiento de la muerte deviene "acción", porque en ella el hombre se hace subjetivo, se separa del mundo y de la vida de todos los días con los hombres. Psicológicamente, esta técnica de la reflexión interior se funda simplemente sobre la creencia de que, en el pensamiento de que un día no seré más, mi interés por lo que es debe extinguirse. Es plenamente característico de la filosofía moderna el hecho de que esta creencia sea compartida por un gran número de hombres tal cual, y, por así decir, ingenuamente. De esta hipótesis no se deriva solamente la "interioridad" moderna, sino también la decisión fanática —que comienza igualmente con Kierkegaard— de tomar seriamente el único instante que garantiza la existencia, es decir, la realidad.

Esta nueva seriedad ante la vida que toma su impulso de la muerte no implica necesariamente el *Sí* a la vida o a la existencia humana en tanto que tal. De hecho, nadie más que Nietzsche, y luego de él Jaspers, fundaron expresamente su filosofía sobre este *Sí*; ésta es también la razón por la cual un camino conduce de sus reflexiones filosóficas a la filosofía. Kierkegaard y, en la misma dirección Heidegger, han interpretado siempre la muerte como la "objeción" verdadera contra el ser del hombre, como prueba de su "nulidad" (*Nichtigkeit*) —y es posible que el análisis de la muerte hecho por Heidegger, y el de los caracteres de la vida humana que con ella se vinculan, superen al de Kierkegaard en vigor y precisión.

Es evidente que esta acción interior propia de Kierkegaard, su "*devenir-subjetivo*" nos llevan inmediatamente fuera de la filosofía. Aquella no concierne a la filosofía más que en la medida en que es necesario encontrar razones filosóficas a la rebelión de la filosofía contra la filosofía. Semejante, aunque en el polo opuesto, es el caso de Marx que, también él, limitaba su tesis filosófica a la declaración de que el hombre podía cambiar el mundo, y, por consiguiente, debía cesar de interpretarlo. Lo que ambos tienen en común es que querían pasar inmediatamente a la acción y no tuvieron la idea de recomenzar la filosofía sobre una base nueva, una vez que habían comenzado a dudar de la prerrogativa de la contemplación y a desesperar de la posibilidad de un conocimiento puramente contemplativo. De ello resulta que Kierkegaard se refugia en una psicología en vista de la descripción de la acción interior, y Marx en una ciencia de la política en vista de la descripción de la acción exterior. Con esta diferencia, que Marx acepta, después de todo, la seguridad de la filosofía hegeliana que "volviéndola a poner sobre los pies", la había modificado menos de lo que creía. Que Marx haya reemplazado el principio hegeliano del espíritu por el principio marxista de la materia, es seguramente menos decisivo para la filosofía que el hecho de haber restablecido la unidad del hombre y del mundo en una forma doctrinal, puramente hipotética y en una medida que ha podido convenir a los hombres modernos.

Porque Kierkegaard continuó desesperando de la filosofía es que tuvo de esta manera más importancia que Marx para la posterior evolución de la fi-

lososofía. Esta recibió de él todos sus nuevos contenidos concretos. He aquí lo esencial: *la muerte* es garantía del principio de individuación, porque la muerte, siendo lo que hay de más universal, al mismo tiempo me incumbe necesariamente solo a mí. *La contingencia* es garantía de la realidad como algo totalmente dado, que me vence y me convence porque es imprevisible y no puede ser reducido al pensamiento. *La culpabilidad* es la categoría de toda acción humana que no fracasa contra el mundo pero sí contra ella misma, puesto que siempre acepto responsabilidades que sobrepasan mi horizonte y que las decisiones me fuerzan a desechar otra cosa. Así, la culpabilidad es a la vez la manera como yo mismo devengo real, es decir, como me sumerjo en la realidad.

Los nuevos contenidos de la filosofía emergen explícitamente por primera vez en Jaspers en su Psicología de las concepciones del mundo en tanto que "situaciones límites", situaciones en las cuales el hombre se encuentra colocado por la estructura antinómica de su existencia y le proporcionan el verdadero motivo para filosofar. Ya en esta obra, con la que comienza su filosofía, Jaspers intenta fundar sobre estas situaciones una nueva especie de filosofía, y a los contenidos que provienen de Kierkegaard agrega otros a los que llama lucha, a veces amor, y que más tarde deviene, en la teoría de la "comunicación", la nueva forma de la comunicación filosófica. En oposición a Jaspers, Heidegger intenta renovar, con el aporte de nuevos contenidos, la filosofía sistemática en sentido totalmente tradicional.

La ipseidad (Selbst) como ser y como nada: Heidegger

El intento heideggeriano de restablecer una ontología contra y a pesar de Kant, produjo un cambio profundo en la terminología tradicional de la filosofía. Esta es la razón por la cual, en un primer análisis, Heidegger es aparentemente mucho más revolucionario que Jaspers —apariencia que oscurece una justa apreciación de su filosofía. Declara expresamente que pretende fundar nuevamente una ontología; lo que quiso expresar con esto no puede ser otra cosa que la intención de anular la destrucción, comenzada por Kant, del antiguo concepto del Ser. No existe ninguna razón para no tomar este proyecto seriamente, aun cuando se llegue al resultado de que es imposible fundar una ontología en sentido tradicional, con ayuda de contenidos que provienen de la rebelión contra la filosofía.

Heidegger nunca ha establecido realmente su ontología, pues el segundo tomo de *El Ser y el Tiempo* jamás apareció. A la pregunta que concierne al sentido del Ser, da una respuesta provisional y en sí incomprensible: el sentido del Ser es la temporalidad. Por esto entiende —y lo funda sobre el análisis del *Dasein* (es decir, el ser del hombre) que es determinado a partir de la muerte— que el sentido del ser es nulidad (*Nichtigkeit*). También era lógico que la tentativa heideggeriana de una reconstrucción de la metafísica concluyera luego, no en el segundo volumen que había prometido, y que debía determinar el sentido del Ser en general con la ayuda de un análisis del Ser del hombre, sino en un opúsculo intitulado *¿Qué es la metafísica?* que demuestra

con una cierta consecuencia —a pesar de las astucias y los sofismas aparentes del lenguaje— que, en sentido heideggeriano, el Ser es la nada.

La especial fascinación que ejerció sobre la filosofía moderna el pensamiento de la Nada no es necesariamente un síntoma de nihilismo. Consideremos el problema de la Nada en relación con una filosofía en rebelión contra la filosofía como pura contemplación, considerémosla como tentativa de erigirse “amo del Ser” y por lo tanto de plantear la cuestión filosóficamente de tal manera que pueda procederse a la acción casi de inmediato: el pensamiento de que el Ser es en el fondo la Nada presenta, entonces, una ventaja inmensa. Apoyándose sobre ella, el hombre puede imaginarse que su relación con el Ser, que le es dado, es la misma que la de un creador antes de la creación del mundo; creado, como se sabe, a partir de la nada. En suma, se reconoce en la definición del Ser como Nada la tentativa de partir de la definición de Ser como dado y de hacer de los actos humanos actos divinos, en lugar de actos semejantes a los Dios. También es esa la razón —inconfesada— por la cual en Heidegger, de una vez la Nada deviene activa y comienza a “anonadar” (*nichten*). La Nada intenta algo así como anonadar el carácter dado del ser y tomar su lugar “anonadando”. Si el Ser que yo no creado es el cuidado de un ser que no soy yo, ni conozco, la Nada es, quizá, el dominio verdaderamente libre del hombre. Dado que no puedo ser creador de mundos, ¿no sería mi destino ser destructor de mundos? He ahí, en todo caso, el fundamento filosófico del nihilismo moderno, su origen en la vieja ontología: rescate de la presuntuosa empresa para forzar las nuevas preguntas y los nuevos contenidos a entrar en el viejo cuadro ontológico.

Pero poco importa el resultado final de la investigación heideggeriana; ella ha tenido la gran cualidad de enlazar inmediatamente con el plano que Kant había destruido y que ninguna persona recuperó posteriormente a él. En las ruinas de la armonía preestablecida del Ser y el Pensar, de la Esencia y de la Existencia, del existente y del *qué* aprehensible por la razón, Heidegger pretende haber encontrado un ser en el que esencia y existencia son idénticas inmediatamente: ese ser es el hombre. Su esencia es su existencia. “La sustancia del hombre no es el espíritu... sino la existencia”. El hombre no tiene sustancia; es totalmente en el hecho *que* es. No se puede aplicar al hombre la pregunta de *qué*, como se pregunta el *qué* de una cosa,, sino sólo la del *que*.

Identidad de la existencia y la esencia, el hombre parece dar una nueva clave al problema del Ser del Todo. Para ver el alcance de este proyecto, es suficiente recordar que, para la metafísica tradicional, Dios era el Ser en el que coincidían esencia y existencia, en el que pensar y obrar eran idénticos, y, por lo tanto, aunque trascendente, había sido declarado el fundamento de todo el ser mundano. En efecto, era el intento de hacer del hombre inmediatamente el “amo del Ser”. A esto Heidegger denomina “la presencia óntica-ontológica de la existencia humana” (*Dasein*), fórmula que no debe hacer olvidar que el hombre está ubicado exactamente en el lugar que en la ontología tradicional era el de Dios.

Heidegger llama al ser del hombre "existencia" (**Dasein**). Esta definición terminológica lo exime de la obligación de emplear el término hombre. No se trata de arbitrariedad terminológica: la intención es la de reducir al hombre a una serie de modos de ser que pueden ser demostrados fenomenológicamente. De esta manera desaparecen todos los caracteres del hombre que Kant había esquematizado provisionalmente como libertad, dignidad del hombre y razón, caracteres que tienen su fuente en la espontaneidad humana y no pueden ser demostrados fenomenológicamente, puesto que, siendo espontáneos, son más que simples funciones del ser, y porque en ellos la intencionalidad del hombre no reposa únicamente sobre el hombre. El problema ontológico tal como lo expone Heidegger adopta un funcionalismo que recuerda en cierta medida el realismo de Hobbes. Si el hombre se reduce al hecho de que es, no es más que sus modos de ser o sus funciones en el mundo (o, en Hobbes, en la sociedad). El funcionalismo de Heidegger como el realismo de Hobbes, concluyen finalmente en el bosquejo de un modelo del hombre, según el cual el hombre funcionaría mejor aun en lo dado, puesto que sería "liberado" de toda espontaneidad. Funcionalismo realista, en el que el hombre parece sólo como un conglomerado de modos de ser y que es arbitrario en su principio, puesto que ninguna idea del hombre orienta la elección de estos modos. El lugar del hombre está ocupado por el sí-mismo (**Selbst**), ya que la existencia (**Dasein**), el Ser del hombre, tiene de particular que, para él "en ella misma le va su ser". Esta re-flexión de la existencia (**Dasein**) puede ser aprehendida "existencialmente"; es todo lo que queda de la potencia del hombre y de su libertad.

Según Heidegger, filosofar es esta aprehensión de su propia existencia: "La pregunta que busca filosóficamente (debe) ser aprehendida existencialmente ella misma como posibilidad de ser de la vida existente (**existierendes Dasein**)". La filosofía es por excelencia la posibilidad existencial de ser de la existencia (**Dasein**) —lo cual, al fin de cuentas, no es nada más que una nueva fórmula de la vida contemplativa de Aristóteles, para quien la actitud contemplativa es la posibilidad más elevada del hombre. Esto es tanto más grave cuanto que, en la filosofía de Heidegger, el hombre es considerado como una especie de **summun ens**, "amo del Ser", al igual que existencia y esencia son idénticas en él. Una vez que el hombre se descubre como el ser por el que hasta ese momento había tomado a Dios, resulta que tal ser nada puede y que no hay "amo del Ser". Todo lo que queda son modos de ser anárquicos.

Así, la existencia (**Dasein**) se caracteriza por el hecho de que no solamente es, sino que, para ella, en su ser, le va su ser mismo. El nombre de esta estructura fundamental es **cuidado** (**Sorge**); ella es la que funda toda preocupación en el mundo cotidiano. Esa preocupación posee, en verdad, un carácter re-flexivo; solamente en apariencia se dirige sobre aquello en lo que está ocupado en ese instante: en verdad, hace todo en el modo del "por el amor de..." (*Um... Willen*).

El ser del que se cuida la vida (**Dasein**) es la existencia que, constantemente amenazada por la muerte, está condenada finalmente a perecer. La

vida (**Dasein**) está continuamente en relación con esta existencia amenazada; es a partir de ella como es necesario comprender todas las actitudes y conducir el análisis coherente del ser del hombre. Heidegger llama **existenciales** a las estructuras de la existencia del hombre, las estructuras del **qué** del hombre; llama **existencialidad** a su contextura existencial. Llama **existencial** a la posibilidad individual de aprehender esos existenciales y de existir de este modo en un sentido eminente. En este concepto de lo existencial reaparecen a la vez el problema que no pudo reducirse a silencio desde Schelling y Kierkegaard: cómo puede ser lo universal, y la respuesta dada por Kierkegaard.

Independientemente de la excepción que representa Nietzsche, quien siempre trató de hacer del hombre un verdadero "amo del Ser", la filosofía de Heidegger es la primera en ser absolutamente mundana pero sin compromisos. El Ser del hombre se define como **ser-en-el-mundo** y lo que en el fondo este ser-en-el-mundo trata no es otra cosa que la de mantenerse ahí. Justamente es eso lo que le está prohibido; por ello, la manera fundamental del ser-en-el-mundo es lo inquietante (**Unheimlichkeit**) en la doble acepción del término alemán de ser sin en-sí y de inspirar miedo. En la angustia, que es, en su principio, angustia ante la muerte, se expresa el **no ser en-sí en el mundo**. "El **ser-en** (**Insein**) llega al modo existencial de **no-en-sí** (**Un zuhause**). Es lo inquietante.

La vida (**Dasein**) sería solamente ella-misma si pudiese recogerse sobre sí-misma desde su ser-en-el-mundo; lo que no puede hacer en virtud de su principio. Por principio ella, es siempre, pues, defección de sí misma. "La vida (**Dasein**) ha sido ya desde el comienzo, y siempre a partir de él, defección de sí misma -está caída en el mundo (**an die Welt verfallen**).". Sólo en la realización de la muerte, que lo sacará del mundo, el hombre posee la certidumbre de ser sí-mismo y no otro. Este sí-mismo es el **Quién** de la vida. "Por la expresión **si-mismo** (**selbst**) respondemos a la pregunta que concierne al **Quién** de la vida (**Dasein**).

Al reducir la vida (**Dasein**) al **sí-mismo** sin pasar por el rodeo del hombre, se abandona, en el fondo, la pregunta del sentido del Ser, y se la reemplaza por otra, evidentemente más fundamental para esta filosofía, a saber, la del sentido del **sí-mismo**. Pero, de hecho, parece que no hay respuesta a esta pregunta: tomando en su aislamiento absoluto un **sí-mismo** no tiene sentido; si no está aislado, está caído en el mundo y no es más un **sí-mismo**. Heidegger es llevado a este ideal del **sí-mismo** por su manera de plantear el problema, haciendo del hombre lo que, en la ontología anterior, había sido Dios. Es exacto que un tal ser supremo no puede ser pensado más que como individuo y como único, sin igual. Por consiguiente, lo que en Heidegger aparecía como "defección" son todos los modos de la existencia humana que derivan del hecho de que el hombre no es Dios y que vive, junto con sus semejantes, en un mundo. La presuntuosa pasión de querer ser un **sí-mismo** se rechaza ella misma en Heidegger. Nunca ha sido tan claro como en su filosofía, que es probablemente la única cosa que el hombre no puede ser.

En el conjunto de esta filosofía, el **sí-mismo** cae de la siguiente manera: como **ser-en-el-mundo** el hombre no se hace sí mismo; ha sido arrojado de ese ser que es el suyo. De esta condición de ser arrojado, trata de salir por el proyecto, yendo al encuentro de la muerte como de su posibilidad extrema. Pero "en la estructura de **ser arrojado (Geworfenheit)** como en la del **pro-yecto (Entwurf)**, alberga esencialmente una nulidad (**Nichtigkeit**): el hombre no se introduce en el ser por sus maniobras y, de ordinario, no sale tampoco por ellas. (En Heidegger el suicidio no desempeña ningún papel; solamente Camus al afirmar: "No hay más que un problema verdaderamente serio: es el suicidio", extrae una consecuencia de esta posición (consecuencia contraria a Heidegger, porque en él el hombre no conserva siquiera la libertad del suicidio). En otras palabras, el carácter del ser del hombre está definido esencialmente por lo que **no es**, por su nulidad. Todo lo que el **sí-mismo** puede hacer, es asumir "con decisión" esta facticidad de su ser, por lo cual él es en su existencia "el fondo nulo (**nichtig**) de su nulidad".

En la decisión (**Entschlossenheit**) de devenir lo que no puede ser sobre la base de su nulidad, a saber, **sí-mismo**, el hombre reconoce que "la vida (**Dasein**) es culpable **en tanto que tal**". "El ser del hombre es tal que, cayendo continuamente en el mundo, oye también continuamente "el llamado de la conciencia (**Gewissen**) del fondo de su ser". Asimismo, **vivir existencialmente** significa: "el **querer-tener-conciencia** se decide (y se obra: juego de palabras sobre **entschliessen**) para ser culpable". El **sí-mismo** se constituye en esta decisión.

Esencialmente, ese **sí-mismo** se caracteriza por su egotismo absoluto, su separación de todos sus semejantes. Con este fin se había introducido como existencial el **ir al encuentro de la muerte**; pues ahí el hombre realiza el **principium individuationis** absoluto. Solo esto lo arranca de la conexión con sus semejantes, que en tanto constituyen el **se le impiden ser sí-mismo**. La muerte puede ser el fin de la vida (**Dasin**); pero ella garantiza al mismo tiempo que nada importa salvo yo-mismo. En la experiencia de la muerte como nulidad absoluta, tengo la posibilidad de consagrarme exclusivamente al **ser-sí-mismo** y de desembarazarme de una vez por todas, en el modo de la culpabilidad fundamental, del mundo humano en el cual estoy aprisionado.

En este aislamiento absoluto, deviene claro que el **sí-mismo** es un concepto verdaderamente opuesto al de hombre. Sin embargo, desde Kant lo esencial del hombre estaba situado en el hecho de que cada hombre aislado representaba la humanidad; a partir de la Revolución Francesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre, era parte integrante del concepto de hombre el hecho de que la humanidad podía ser profanada o exaltada en cada individuo: el **sí-mismo** es el concepto de hombre que le permite existir independientemente de la humanidad y de no representar ninguna persona, excepto él mismo —excepto su propia nulidad. Como Kant, con el imperativo categórico, insiste sobre el hecho de que toda acción debe asumir la responsabilidad por la humanidad, igualmente la experiencia de la nulidad culpable insiste sobre la destrucción de la presencia de la humanidad en cada hombre. Como conciencia, el **sí-mismo** ha tomado el lugar de la humanidad y el **ser-sí-mismo** reemplaza al **ser hombre**.

Posteriormente, en sus cursos, Heidegger trató de proporcionar, demasiado tarde, a sus **sí-mismo** aislados, una base común con la ayuda de mitologías no conceptuales, tales como el pueblo o el suelo. Es evidente que tales concepciones deben surgir sólo de la filosofía para abrir las puertas de una superstición naturalista cualquiera. Si no entra en el concepto de hombre el hecho de que él habita la tierra con otros hombres, sus semejantes, no queda más que una reconciliación mecánica en la que se da a los **sí-mismo** atómicos, una base esencialmente heterogénea a su concepto. Lo que no puede conducir más que a un resultado: organizar los **sí-mismo**, que no se quieren más que a sí mismos, en un **sobre-sí-mismo**, para poner en la práctica la culpabilidad fundamental, aprehendida en la decisión.

Las "indicaciones" de la existencia humana: Jaspers

Desde el punto de vista de la historia hubiese sido más correcto comenzar con Jaspers la discusión de la filosofía moderna de la existencia. La *Psicología de las concepciones del mundo* cuya primera edición apareció en 1919, es ciertamente el primer libro de la nueva "escuela". En primer lugar, la gran *Philosophie* de Jaspers (tres volúmenes) apareció casi cinco años antes de —*El Ser y el Tiempo*, y sobre todo la filosofía de Jaspers no está, propiamente hablando acabada, y al mismo tiempo es aún mucho más moderna. La palabra "moderna" significa aquí solamente que ella ofrece al pensamiento filosófico contemporáneo los puntos de partida. En realidad, tales puntos existen, igualmente en Heidegger, en cierto sentido; pero con la particularidad de que no conducen más que a una polémica o a una radicalización del esquema heideggeriano —como, por ejemplo, en la filosofía francesa del presente. En otras palabras, o bien Heidegger ha dicho su última palabra en lo que concierne al estado de la filosofía moderna o bien deberá romper con su propia filosofía. Jaspers, por el contrario, forma parte de la filosofía moderna sin necesidad de tal ruptura; continuará desarrollándola y desempeñará un papel decisivo en la discusión.

Jaspers rompió con la filosofía tradicional en su *Psicología de las concepciones del mundo*, al presentar todos los sistemas filosóficos como construcciones mitológicas y al privarlas del valor absoluto como edificios en los que el hombre se refugia en la búsqueda de un amparo ante las verdaderas cuestiones de su existencia. Las visiones de conjunto sobre el mundo (*Weltanschauung*), que pretenden haber asido al sentido del Ser, los sistemas como "doctrinas formuladas acerca del Todo" son para Jaspers los "habitáculos" que "prohiben vivir las situaciones límites" y ofrecen al alma una paz que, en su esencia, no tiene nada que ver con la filosofía. El mismo intenta, remitiéndose a Kierkegaard y Nietzsche, crear una nueva manera de filosofar; filosofar que, ante todo, no busque enseñar nada, sino que consista en una "comunicación continua, un llamado a sus propias fuerzas vitales y a las de los otros". También Jaspers toma partida en la revolución de la filosofía contra la filosofía. Trata de reducir la filosofía al filosofar y de encontrar los medios para co-

municar los "resultados" filosóficos de tal manera que sean liberados de su carácter de resultados.

Por esto uno de los problemas centrales es la cuestión de la comunicabilidad en general. La comunicación es la forma por excelencia de la apertura filosófica que, al mismo tiempo, es un filosofar en común (*Zusammen philosophieren*), donde no se trata de resultados sino del "esclarecimiento de la existencia". La afinidad entre este método y la mayéutica de Sócrates es evidente, con la diferencia de que lo que en Sócrates se llama mayéutica, es en Jaspers el llamado. Cambio de acento que no se debe al azar. Jaspers, en efecto, emplea el método socrático, pero lo priva de su carácter pedagógico. Al igual que Sócrates, Jaspers no concibe el filósofo que, desde Aristóteles, lleva una existencia que está más allá de la de los otros. Pero en él ni siquiera se mantuvo la prioridad socrática de quien plantea la pregunta; porque en la comunicación el filósofo se coloca esencialmente entre sus semejantes a los que dirige su llamado, tal como ellos pueden dirigirle el suyo. Con esto la filosofía ha salido, por su principio, del dominio de las ciencias y de las especialidades, y la filosofía, por un principio, ha renunciado a toda precedencia, cualquiera que ella sea.

También Jaspers, en la medida en que comunica los "resultados", les da la forma de un "juego metafísico", la forma de una presentación siempre dramática, que nunca se estabiliza, de ciertos movimientos del pensamiento que son, por así decir, proposiciones planteadas a los hombres, que pueden conducirlos a cooperar, es decir, a filosofar en común.

La existencia, para Jaspers, no es una simple forma del ser, sino una forma de la libertad humana, aquella en la que "el hombre se vuelve en tanto que posibilidad de su espontaneidad contra su **ser-resultado** puro y simple". No es el ser en tanto que tal, como dado, que es existencia, sino que "en la vida (**Dasein**), el hombre es existencia posible". En ella, la palabra existencia indica que no hay ninguna realidad para el hombre sino en la medida en que se mueve dentro de su propia libertad, basada sobre la espontaneidad, y se "encamina, en la comunicación, hacia la libertad de los otros".

De esta manera se renueva la significación de la pregunta del **Qué** de la realidad, que no se reduce a lo pensable sin perder su carácter de real. El **Qué** de lo dado —sea la realidad del mundo, la imposibilidad de calcular al otro hombre, o el hecho de que yo no me creo a mí mismo— deviene el telón de fondo contra el que se estrella la libertad del hombre, la materia a la que se insufla esta libertad. Que yo no pueda reducir lo real a lo pensable, he ahí el triunfo de la libertad posible. O en forma de paradoja: solamente porque yo no soy creado por mí mismo, soy libre; si yo me hubiera creado, habría podido preverme y hubiese perdido la libertad. Entonces la pregunta del sentido del Ser puede permanecer en suspenso, de tal manera que la respuesta declare solamente: "el ser es tal que esta vida (**Dasein**) es posible".

Podemos aprehender este Ser cuando, pensando, nos movemos de "un mundo ilusorio de lo puramente pensable" hasta más allá de los límites de la realidad, que ya no puede ser aprehendida únicamente como posible. Este acto

por el cual se transporta el pensar hasta los límites de lo pensable se llama en Jaspers **trascender**; y el "juego metafísico" es una enumeración ordenada de tales movimientos de pensamiento que se exceden ellos mismos. Es decisivo, en lo que concierne a estos movimientos, que el hombre, en tanto que "Señor de sus pensamientos", sea más que cada uno de esos movimientos del pensamiento y que la filosofía no devenga un modo "existencial" eminente del ser del hombre sino más bien una preparación de la realidad, la mía tanto como la del mundo. "Puesto en suspenso por el exceso de todo conocimiento del mundo que fija al ser, la existencia llama desde allí a la libertad y crea el espacio **de un actuar** impone la libertad del hombre en el mundo y deviene de esta manera tiene su origen en las situaciones límites y nace en el mundo por la comunicación con los otros que, en tanto que mis semejantes y gracias al llamado de la razón que nos es común a todos, garantiza un universal en la acción, este **actuar** impone la libertad del hombre en el mundo y diviene de esta manera "el germen, aunque evanescente, de la creación de un mundo".

Para Jaspers, el pensamiento tiene la función de conducir al hombre a ciertas experiencias en las que el pensamiento —no el hombre pensante— fracasa. En este fracaso del pensamiento —no del hombre— el hombre que, siendo real y libre, es más que pensamiento, aprehende la que Jaspers llama la "cifra de la trascendencia". El hecho de que la trascendencia como cifra no sea experimentada más que en el fracaso, es en sí mismo un signo de la existencia que es "conciente no sólo de no ser creada como vida (**Dasein**), y de ser expuesta, en tanto que vida impotente, a una pérdida segura, sino también de no deberse a sí misma en tanto que libertad". Que la trascendencia sea experimentada en el fracaso, es un signo de la limitación de la existencia humana.

Es necesario no confundir el fracaso de Jaspers con lo que en Heidegger se llama defección o caída y que en el primero se llama naufragio (**Abgleiten**). Se trata allí de una defección del **ser-verdaderamente-humano**, a menudo descrita por Jaspers, explicable psicológicamente, pero de ningún modo, como en Heidegger, necesaria por la estructura de la existencia. En el interior de la filosofía, Jaspers considera toda ontología que pretende decir lo que el Ser es en el fondo como un naufragio en el obsolutismo de categorías particulares del Ser. El sentido existencial de tal naufragio sería que una tal filosofía priva al hombre de su libertad, que no puede subsistir más que a condición de que el hombre ignore lo que en el fondo el Ser es.

Formalmente, el Ser es la trascendencia y, en tanto que tal, "una realidad sin transformación en posibilidad", una cosa de la cual no me puedo imaginar que no sea, lo que siempre es posible con todo ente (**Seiendes**) particular. el hecho de que mi pensamiento fracasa frente al **Qué** de la realidad, "el peso de la realidad" se hace sentir por primera vez. En esta medida, el fracaso pensante del pensamiento es la condición de la existencia que, en tanto que libre, intenta siempre trascender este mundo que no es más que dado; es la condición para que la existencia, golpeada por el "peso de la realidad", se inserte allí y le pertenezca de la única manera en que los hombres pueden pertenecerle: en la elección.

Al fracasar, el hombre tiene la experiencia de que no puede conocer ni crear el Ser y que por lo tanto no es Dios. En esta experiencia comprende la finitud de su existencia que trata de delimitar filosofando. En el fracaso de pasar todos los límites, experimenta la realidad que le es dada como cifra de un Ser que no es él mismo.

La tarea de la filosofía es la de liberar al hombre del "mundo ilusorio de lo puramente pensable" y de permitirle "retornar a sí mismo en la realidad". Que la realidad no pueda ser reducida a lo pensable, el pensamiento filosófico no puede disimularlo; está allí más bien para "reforzar ... este impensable". Esto es tanto más urgente cuanto que "la realidad de lo pensante ... (precede) a su pensamiento" y cuanto que únicamente su libertad real decide de lo que él piensa o no piensa.

Es imposible presentar el verdadero contenido de la filosofía de Jaspers en la forma de una exposición, puesto que lo esencial de este contenido se encuentra en los caminos y en los movimientos del filosofar de Jaspers. Siguiendo esos caminos, ha planteado todas las preguntas fundamentales de la filosofía moderna, sin responder, no obstante, a una sola con un "resultado" ni fijándola. Mostró a la filosofía moderna, por así decir, los caminos sobre los que deberá caminar si no quiere perderse en los callejones sin salida de un fanatismo positivista o nihilista.

Entre todas estas cuestiones las más importantes parecen ser las siguientes: el Ser no es cognoscible en tanto que tal; no es experimentado más que como lo "englobante" (*Umgreifendes*). Es la liquidación de la antigua investigación de las ontologías que, persiguiendo en lo que es el Ser como sustancia que obra en todo, hace presente todo lo que es y se enuncia en el lenguaje por la palabra es. Una vez liberado este mundo de ese espectro del Ser y la creencia de poder conocerlo, no hay ya más necesidad de ninguna explicación monista a partir de un solo principio que era, en el fondo, el de la sustancia actuante en el todo. En lugar de ella se puede admitir "el desgarramiento del Ser" (donde Ser no significa más el Ser de las ontologías), y se lo puede hacer participar del sentimiento moderno de extrañamiento en el mundo y de la voluntad moderna de crear en el mundo, que no es más en sí, un mundo humano que podría devenir en sí. Para emplear una comparación: con el concepto de Ser como lo "englobante", se han esbozado los contornos de una isla en la que el hombre puede vivir y obrar libremente, sin la amenaza de una oscuridad inexplicable que se adhiere en la filosofía tradicional a todo lo que es como una cualidad adicional irreductible.

Los límites de esta isla de la libertad humana son fijados por las situaciones límites, donde el hombre experimenta limitaciones que devienen inmediatamente las condiciones de su libertad y el fundamento de su acción. A partir de ellas, puede "esclarecer" su existencia, distinguir lo que puede de lo que no puede y pasar de esta manera de un simple ser-resultado a una existencia, lo no es, en Jaspers, haciendo cuentas, más que otra palabra que designa el ser-hombre en un sentido eminente.

Por esencia la existencia no está jamás aislada; no es más que en la comunicación y en el saber que concierne a las otras existencias. Los otros hombres no son, como en el caso de Heidegger, un elemento necesario, es cierto, de la estructura, pero perturbador cuando se trata de ser sí mismo; todo lo contrario, sólo en la vida en conjunto de los hombres, en el mundo dado en común, la existencia puede desarrollarse. En el fondo el concepto de comunicación encierra un concepto de humanidad, no completamente desarrollado; pero sí nuevo en su posición, según el cual la humanidad es la condición de la existencia del hombre. En todo caso los hombres coexisten en el interior del Ser englobante; no corren más tras el fantasma del **sí-mismo**, ni viven en la ilusión presupuesta del Ser en general.

Con el movimiento, esencial al hombre, de la trascendencia pensante y del fracaso que afecta al pensamiento, se llega a esto: el hombre, en tanto que "Señor de sus pensamientos" no es solamente más que todo lo que piensa (lo que sería probablemente la condición fundamental de una nueva definición de la dignidad del hombre); sino que sobre todo desde el comienzo, el hombre se define como un ser que es más que su **sí-raismo** y aspira más que a su **sí-mismo**. De esta manera la filosofía de la existencia supera el período de su egotismo.

(Traducción del francés de ANA MARIA APREDA)